

---

# Methoden der Komparativen Theologie

von Klaus von Stosch

## Zusammenfassung

Der Beitrag verortet den Ansatz des Verfassers zur Komparativen Theologie in der gegenwärtigen Diskussion um die Theologie der Religionen. Er präzisiert seine These von der Komparativen Theologie als Ausweg aus dem Grunddilemma der Theologie der Religionen dahingehend, dass Komparative Theologie lediglich auf der Ebene der dogmatischen Metafrage nach der Wahrheit von Religion insgesamt die bisherigen Diskurse grundlegend transformieren möchte. Wie diese Transformation aussehen sollte, erläutert er im zweiten Schritt mittels eines Durchgangs durch die Methoden Komparativer Theologie. Hierbei baut er seine bisher als sechsten Methodenschritt festgehaltene Selbstbegrenzung erstmals in den zweiten Schritt der geforderten Problemorientierung ein und präzisiert so seinen bisherigen Vorschlag zur Methodologie Komparativer Theologie. Im letzten Schritt verteidigt er die Komparative Theologie gegen Kritik. Dabei lässt er erkennen, dass er keinen Gegensatz Komparativer Theologie zu einem rein hermeneutischen Inklusivismus sieht, wohl aber eine bleibende Divergenz zu pluralistischen Auffassungen und zum umfassenden Inklusivismus. Er beharrt darauf, dass Komparative Theologie keiner religionstheologischen Begründung bedarf, zumal der hermeneutische Inklusivismus ein philosophisches Modell darstellt und kein religionstheologisches.

## Schlüsselbegriffe

→ Komparative Theologie  
→ Theologie der Religionen  
→ Wahrheitsfrage  
→ Geltungsansprüche

## Abstract

The article presented here locates the author's approach to comparative theology in the current discussion concerning the theology of religions. In the process he clarifies his hitherto advocated thesis about comparative theology being the way out of the basic dilemma of the theology of religions insofar as comparative theology only seeks to fundamentally transform the past discourse on the level of the dogmatic meta-question about the truth of religion overall. The author explains what this transformation is supposed to look like in a second step by means of sifting through the methods of comparative theology. Here, for the first time, he builds the self-limitation, which up to now was retained as the sixth step of the method, into the second step of the required problem orientation and thus clarifies his previous proposal concerning the methodology of comparative theology. In a final step he defends comparative theology against its critics. He shows that he sees no opposition of comparative theology to a purely hermeneutical inclusivism, but nonetheless an abiding divergence from pluralist views and from a comprehensive inclusivism. He insists that comparative theology does not need a religion-theological justification, especially since hermeneutical inclusivism represents a philosophical, not a religion-theological model.

## Keywords

→ comparative theology  
→ theology of religions  
→ question of truth  
→ claims of validity

## Sumario

El artículo presenta el concepto del autor para una teología comparativa en la discusión actual sobre la teología de las religiones. Al hacerlo, precisa su tesis de la teología comparativa como una salida del dilema fundamental de la teología de las religiones, diciendo que la teología comparativa sólo quiere transformar los discursos existentes en el nivel de la cuestión fundamental dogmática por la verdad de la religión. Dicha transformación es explicada a través de un recorrido por los métodos de la teología comparativa. Para ello entronca por primera vez el sexto paso metodológico anterior en el segundo paso de la orientación necesaria a los problemas y precisa así su propuesta anterior para la metodología de la teología comparativa. Finalmente, el autor defiende la teología comparativa contra sus críticas y deja entrever que no ve una contraposición entre la teología comparativa y un inclusivismo meramente hermenéutico, pero sí una divergencia con las concepciones pluralistas y el inclusivismo general. Al mismo tiempo, el autor insiste en que la teología comparativa no necesita una fundamentación en el sentido de una teología de las religiones, pues el inclusivismo hermenéutico es un modelo filosófico y no uno de la teología de las religiones.

## Palabras clave

→ teología comparativa  
→ teología de las religiones  
→ cuestión de la verdad  
→ pretensiones de validez

## 1 Zur Debattenlage in der Theologie der Religionen

Die religionstheologische Debatte der letzten Jahrzehnte hat ein Dreierschema zur Unterscheidung religionstheologischer Modelle hervorgebracht, das die Frage, ob und in welchem Umfang es Heil und Wahrheit in den Religionen gibt, als Unterscheidungskriterium verwendet, um unterschiedliche Ansätze den Modellen des Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus zuzuordnen.<sup>1</sup> Diese Form der Modellbildung basiert also zentral auf der Annahme, dass man Hypothesen darüber aufstellen muss, wie sich die Wahrheitswerte unterschiedlicher Religionen zueinander verhalten. Man soll also überlegen, ob es in einer anderen Religion genauso viel Wahrheit und Heil gibt wie in der eigenen Religion (Pluralismus) oder weniger Wahrheit und Heil (Inklusivismus) oder aber gar keine Wahrheit und Heil (Exklusivismus). Mittlerweile gibt es eine solche Vielzahl von Differenzierungen und Abstufungen zwischen den Modellen, dass ich hierzu allein schon einen eigenen Beitrag schreiben könnte.<sup>2</sup> Ich will das aber schon deswegen nicht tun, weil ich die grundlegende Frage, die zur Ausdifferenzierung des Dreierschemas geführt hat, für unsinnig halte. Ich glaube also nicht, dass man sinnvoll fragen kann, wieviel heilsrelevante Wahrheit in einer Religion ist.

Grundlage dieser Einschätzung ist die Beobachtung der großen Komplexität von Religionen. Die Religionen sind derart heterogene Phänomene, dass sie sich unmöglich jeweils in ihrer Ganzheit auf bestimmte Geltungsansprüche und Annäherungen an den Gedanken des Heils festlegen lassen. Zwar gibt es sicherlich in den meisten Religionen propositional explizierbare Aussagen, die wohl alle Anhängerinnen und Anhänger dieser Religionen unterschreiben würden. Im Christentum wären das etwa Aussagen wie »Jesus Christus ist der Sohn Gottes« oder »Jesus wurde von der Jungfrau Maria geboren«. Aber damit ist wenig gewonnen, weil diese Sätze oft genug mit gegensätzlichen propositionalen Gehalten verbunden werden. So würden es liberale Christinnen und Christen ablehnen, bei der Jungfräulichkeit Mariens an einen biologisch relevanten Sachverhalt zu denken, während genau dieser Punkt für konservativere Christinnen und Christen der alles Entscheidende ist. Aus dieser Einsicht ergibt sich, dass ich keinen sinnvollen Vergleich zwischen dem Christentum und einer anderen Religion hinsichtlich ihrer heilsrelevanten Wahrheit treffen kann. Denn um die Wahrheit des Christentums mit der Wahrheit einer anderen Religion vergleichen zu können, bräuchte es eine allgemein gültige Festlegung darüber, was das Christentum eigentlich in Wahrheit ist und welche Geltungsansprüche es stellt.

Natürlich ist es eine wissenschaftlich sinnvolle Frage, was das Christentum in Wahrheit ist. Sie wird von der Dogmatik gestellt und sie wird in diesem Rahmen auch sinnvoll diskutiert. Nur leider gibt es nicht einmal innerhalb der jeweiligen Konfessionen einheitliche Antworten auf diese Frage. Das gilt für andere Religionen als das Christentum sogar in noch größerem Ausmaß, weil es im Christentum zumindest ein starkes Streben nach propositional explizierbaren Kernpunkten des Glaubens gibt. Man kann also nicht sinnvoll fragen, wieviel heilsrelevante Wahrheit in einer bestimmten Religion ist, weil Religionen sehr unterschiedlich verstanden werden.

<sup>1</sup> Vgl. zur Begründung des Dreierschemas Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997, 65–97, sowie die anschauliche Graphik in Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 66.

<sup>2</sup> Vgl. zur Übersicht und Kritik Klaus VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn u.a. 2012, 9–131.

Auch die klassischen Vertreter des Dreierschemas scheinen dieses Problem allmählich einzusehen. Perry Schmidt-Leukel und Bernhard Nitsche beispielsweise reagieren je in ihrer Weise auf das Problem dadurch, dass sie innerhalb der Religionen unterschiedliche Formen des Transzendenzbezugs unterscheiden, die jeweils quer zur Unterscheidung der Religionen stehen.<sup>3</sup> Und in der Tat kann man versuchen, Muster in menschlichen Bezügen auf die letzte Wirklichkeit zu entdecken und diese dann miteinander vergleichen. In religionswissenschaftlicher Perspektive mag es sogar ausgesprochen interessant sein, hier nach Familienähnlichkeiten zu suchen und die heterogene Landschaft der Welt der Religionen zu ordnen. Aber sobald man aus diesen Ordnungsversuchen religionstheologisch Kapital zu schlagen versucht, wird man doch wieder in das Dreierschema zurückfallen und dann eben für ein bestimmtes Modell des Transzendenzbezugs werben oder aber all diese Modelle in pluralistischer Manier nebeneinander stehen lassen wollen. Auch hier stellt sich wieder das Problem, dass auch ein bestimmtes Modell des Transzendenzbezuges sehr unterschiedlich verstanden wird – gerade dann, wenn es über Religionsgrenzen hinweg gültig sein soll, so dass sich hier wieder die Frage stellt, wie man seinen Wahrheitswert bestimmen und bewerten soll.

Von daher scheint es mir nach wie vor erforderlich zu sein, die Diskussion um Wahrheit und Heil auf der Systemebene zu verlassen – unabhängig davon, ob Religionen oder Typen des Transzendenzbezugs verglichen werden – und stattdessen auf konkrete, begrenzte Probleme und Aufgaben auf der Elementenebene zu schauen.<sup>4</sup> Eine Theologie, die sich in diesem Sinne Einzelfällen zuwendet und begrenzte Probleme in religionsübergreifenden Zusammenhängen zu lösen versucht, bezeichne ich als Komparative Theologie. Ich verstehe Komparative Theologie dabei nicht als globale, interreligiöse Theologie<sup>5</sup>, sondern als eine Theologie, die aus einer bestimmten Religion und Konfession bzw. aus einem bestimmten Weltbild heraus betrieben wird und aus dieser Perspektive heraus andere Religionen produktiv in das eigene Denken einzubeziehen versucht.<sup>6</sup> Im Folgenden will ich versuchen, die Grundgedanken Komparativer Theologie dadurch zu beschreiben, dass ich ihre Methoden vorstelle (2.). Anschließend will ich sie gegen einige Kritikpunkte verteidigen (3.).

## 2 Methoden Komparativer Theologie

### 2.1 Mikrokologische Wende

Da Religionen sehr unterschiedlich verstanden und gelebt werden und selbst wortgleiche religiöse Überzeugungen mit gegensätzlichen propositionalen Gehalten verbunden werden können, muss sich eine religionsübergreifende Theologie auf die Untersuchung von

**3** Vgl. Bernhard NITSCHKE, Formen des menschlichen Transzendenzbezuges (1. Teil): Hypothese, in: Bernhard NITSCHKE/Klaus VON STOSCH/Muna TATARI (Hg.), Gott – jenseits von Monismus und Theismus?, Paderborn 2017, 25–61; Bernhard NITSCHKE, Formen des menschlichen Transzendenzbezuges (2. Teil): Phänomene und Reflexionen, in: Bernhard NITSCHKE/Florian BAAB (Hg.), Dimensionen des Menschseins – Wege der Transzendenz, Paderborn 2018, 31–87; Perry SCHMIDT-LEUKEL, Religious Pluralism and interreligious theology. The Gifford Lectures – an extended version, Maryknoll/New York 2017, Kap. 14.

Beide Zugänge sehen im menschlichen Selbstbewusstsein die Grundlage für ihre Ordnungsvorschläge – eine Einsicht, die es nicht unbedingt leichter macht, dem Projektionseinwand Feuerbachs gut begründet entgegenzutreten.

**4** Vgl. zur hier verwendeten Unterscheidung von System- und Elementenebene und der Unmöglichkeit der Anwendung des Dreierschemas auf der Systemebene Andreas GRÜNSCHLOSS, Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum, Tübingen 1999, 27f.

**5** Die genaue Verhältnisbestimmung zwischen komparativer und interreligiöser Theologie ist derzeit umstritten. Ich selbst vertrete eine Form von Komparativer Theologie, die genauso wie interreligiöse Theologien interpersonale und interaktive Momente in ihre Arbeit einbaut (gegen Oddbjørn LEIRVIK, Comparative or interreligious theology?, in: Ulrich WINKLER [Hg.], Komparative Theologie, Berlin 2017 [Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-theologische Studien], 11–23, hier 14). Zugleich lehne ich aber die metakonfessionelle Attitüde interreligiöser Theologie strikt ab. Es ist sicher kein Zufall, dass Leirvik in seiner Konzep-

Einzelfällen beschränken, die jeweils auf konkrete Kontexte hin gedeutet und so auf ihre Bedeutung und Wahrheit befragt werden können.<sup>7</sup>

Komparative Theologie ist also erkennbar an ihrer Konzentration auf den religionsübergreifenden Vergleich genau spezifizierter theologischer, literarischer oder konfessorischer Texte, konkreter Rituale, Kunstformen oder Symbolhandlungen jeweils in begrenzten Kontexten und historisch genau umgrenzten Zeiträumen. Jeder Vergleichsakt hat dabei seine besondere Logik und kann erst durch diese Bindung an Konkrete interessante Einsichten für die Theologie insgesamt generieren. Fortschritt kann in dieser Form von Theologie also nur durch sehr spezifische Forschungsbemühungen erzielt werden, nicht durch allgemeine Relationierungen, wie sie in der Theologie der Religionen immer noch gerne diskutiert werden. Wichtig ist, dass bei der mikrologischen Vorgehensweise nicht vergessen wird, dass man Theologie treibt und der Wahrheitsfrage in einer Weise auf der Spur bleibt, die den Menschen in seinen Nöten, Ängsten und Fragen ernst nimmt.

## 2.2 Problembezogener Ausgangspunkt

Ausgangspunkt jeder komparativ theologischen Arbeit sollten zentralen Fragestellungen der Menschen unserer Zeit sein. Sie hat sich an theologischen Problemen zu orientieren<sup>8</sup> und die Sinn-, Heils- und Wahrheitssuche der Menschen, aber auch deren religionskritische Infragestellung im Blick zu behalten. Das heißt, Ausgangspunkt einer Forschungsbemühung innerhalb der Komparativen Theologie sollte zunächst einmal ein Problem sein, das innerhalb der eigenen Tradition als Problem wahrgenommen wird. Es kann sich dabei genauso um binnentheologische Probleme handeln wie um Problemkonstellationen, die religiöse Menschen von außen herausfordern. Wichtig scheint mir zunächst einmal einfach nur zu sein, die Wahrnehmung einer eigenen Schwäche zum Ausgangspunkt der komparativen Bemühungen zu machen.

Eine solche Vorgehensweise bietet den Vorteil, dass man auf diese Weise mit echter Neugierde und Lernbereitschaft auf die andere Religion zugeht. Außerdem wird die Gefahr geringer, im Dialog immer Recht behalten zu wollen. Christlich gesprochen geht es also darum, Gottes Schwäche für den Menschen<sup>9</sup> und seine am Kreuz offenbar gewordene Verwundbarkeit dadurch zu bezeugen, dass ich mich selbst nicht zuerst von den stärksten Seiten präsentiere, sondern den Dialog mit meiner eigenen Schwäche beginne. So wie Gott uns in Jesus Christus zeigt, dass er in verletzlicher Weise auf unsere Bedürfnisse reagiert und in ein dialogisches Verhältnis zu uns eintritt, in dem er auch erst nach und nach seine Pläne realisiert, gilt es auch in unserem Zeugnis für ihn empfindsam und verwundbar für den anderen und seine Ansprüche zu sein.

tion interreligiöser Theologie mehrfach betont, dass er komparative und konfessionelle Ansätze der Theologie hinter sich lassen will (vgl. ebd., 15). Offenbar ahnt er, dass Komparative Theologie zwar die Kooperation über Religionsgrenzen hinweg anstrebt, aber eben nicht die Verschmelzung zu einer einzigen globalen Theologie. Entsprechend bleibt sie auf ein konfessorisches Verständnis von Theologie festgelegt, auch wenn sie sich kooperativ weitert.

**6** Zur genaueren Unterscheidung zwischen konfessionell gebundenen und überkonfessionellen Zugängen zur Komparativen Theologie vgl. Catherine CORNILLE, *Meaning and method in comparative theology*, Malden/MA 2019, Kap. 1.

**7** Ich greife in diesem Kapitel immer wieder auf Formulierungen aus meinem Buch VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser* (Anm. 2), 193-215, zurück. Diese Formulierungen werden allerdings in geraffter Form wiedergegeben und an vielen Stellen aktualisiert und modifiziert.

**8** Vgl. Ulrich WINKLER, *Grundlegungen Komparativer Theologie(n)* – Keith Ward und Robert C. Neville, in: Reinhold BERNHARDT/Klaus VON STOSCH (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, 69-98, hier 80, 85, 95.

**9** FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung* (Ausgewählte Werke; 2), Darmstadt 1974, 26.

Man kann an dieser Stelle sicher auch die Wunden der Geschichte ins Feld führen, an denen die Theologie krankt und die immer wieder Anlass für interreligiöse Verständigungsbemühungen waren und sind.<sup>10</sup> Bereits Johann Baptist Metz hat bekanntermaßen ja immer wieder gefordert, dass die Theologie sich mehr von diesen Wunden affizieren lassen sollte, um die ihr eigene »Verblüffungsfestigkeit«<sup>11</sup> zu überwinden. Statt sich durch ein theologisches System in der Gegenwart einzurichten und sich mit der Leidensgeschichte der Welt zu arrangieren, gelte es der Theologie zumindest einen »Hauch von Unversöhnlichkeit« und »eschatologische Unruhe« zu bewahren.<sup>12</sup> Theologie muss sich deswegen eine Grundempfindsamkeit für den anderen und seine Geschichte bewahren und darf sich nicht gegen ihn und sein Denken und Sehen abschotten.

Ausgangspunkt der Komparativen Theologie sollten also eigene Schwächen und Beunruhigungen, aber auch konkrete Probleme und Herausforderungen sein. Anlass des Gesprächs mit Elementen anderer religiöser Traditionen sollte der Wunsch sein, neue Inspirationen zu erhalten, um bei diesen Problemen weiterzukommen. Deshalb ist es wichtig, dass in der Komparativen Theologie aus den verschiedenen religiösen und nicht-religiösen Traditionen heraus erst einmal Fragen und Probleme formuliert werden. Dabei kommt der Religionskritik eine große Bedeutung zu.

Eine wichtige Hilfestellung für die Verknüpfung komparativ-theologischer Forschung mit tatsächlichen theologischen Problemen kann Komparative Theologie auch durch den Dialog mit der Befreiungstheologie und der feministischen Theologie erhalten. Derartige theologische Strömungen können Komparative Theologie dafür sensibilisieren, die Nöte Marginalisierter und Benachteiligter in den Blick zu nehmen und sensibel zu werden für die Schattenseiten der eigenen Theorien.<sup>13</sup> Bei einer Zentrierung auf klassische Texte der religiösen Traditionen wird man darauf achten müssen, wie sich diese Traditionen auf Außenseiter und Marginalisierte auswirken.<sup>14</sup> Feministisches Denken kann – so der entsprechende Gedanke von Michelle Voss Roberts – als Prophylaxe gegen jede Form des Hegemonialstrebens und des Essentialismus in der Komparativen Theologie wirken.<sup>15</sup> Aber auch jede Form der Befreiungstheologie und der neueren Politischen Theologie kann zu einer ideologiekritischen Überprüfung der Problemorientierung Komparativer Theologie beitragen. Insbesondere eine interreligiös perspektivierte Befreiungstheologie könnte Instrumente bereitstellen, die die Komparative Theologie davor bewahren, wieder in einen neuen Imperialismus des Westens hineinzuführen.

Farid Esack schildert immer wieder bewegend, wie der gemeinsame Einsatz religiös motivierter Menschen im Kampf gegen die Apartheid in Südafrika zu einer neuen Wahrnehmung im Umgang der Religionen untereinander geführt hat.<sup>16</sup> Natürlich ist es auch legitim, sich an theologischen Problemen abzuarbeiten. Aber auch hier ist es hilfreich, den religiös anderen als Mitstreiter und nicht als Gegner anzusehen. Wichtig ist, dass eine solche Problemlösung nur aus der Mitte der jeweiligen theologischen Traditionen möglich ist, wenn sie nachhaltig auf die beteiligten Glaubensgemeinschaften wirken soll. Von daher ist es unerlässlich, den hierzu erforderlichen traditionsgebundenen Reflexionen einen angemessenen Ort in der Komparativen Theologie zu geben, dabei aber auch den Reflexionen des je anderen Raum zu geben.

**10** Vgl. Hans Jochen MARGULL, Verwundbarkeit. Bemerkungen zum Dialog, in: Ulrich DEHN (Hg.), Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog, Frankfurt a.M. 2008, 174–187, hier 179: »Der Genozid an der europäischen Judenheit, der Antisemitismus in der Christenheit, die Ausrottungs-

mentalität zwischen Kommunismus und Christentum, der westliche Imperialismus, die Geringschätzung, wenn nicht Verachtung der nicht-christlichen Traditionen, die globale Friedensbedrohung, Sünde und Gericht wenigstens für die Christen. Dialoge entstanden an diesen Wunden, mit diesen Wunden, zur Verbindung der Wunden, zur Verhinderung

weiterer Wunden.« Man kann hier sicher hinzufügen, dass das derzeitige Erstarren eines gewaltbereiten islamischen Fundamentalismus innerhalb des Islams Wunden verursacht, die auch Muslime für das Unternehmen Komparativer Theologie öffnen.

### 2.3 Perspektivwechsel

Komparative Theologie geht vom Eigenen aus, bemüht sich aber den Blick auf das Eigene vom anderen aus in die eigene Theologie einzubeziehen. Sie räumt auch dem anderen den Raum ein, meine Perspektive in seine Theologie einzubeziehen.

Voraussetzung dafür ist natürlich eine detaillierte Kenntnis nicht nur der eigenen, sondern auch der theologischen Position des bzw. der anderen. Das hierfür erforderliche Hineingehen in die Perspektive der anderen, das Gehen in ihren Schuhen wird mir nie ganz gelingen.<sup>17</sup> Von daher kann eine gleichwertige Kompetenz in mehreren Religionen nicht die Voraussetzung komparativer Theologie sein. Zugleich müsste komparative Theologie allerdings darauf bestehen, dass ich die andere Religion nicht nur vor dem Horizont meiner Frage kennenlernen möchte, sondern bereit bin, mich einem ganz anderen Weltbild auszusetzen, um so zu erleben, wie sich auch meine Fragen und Wahrnehmungen der Wirklichkeit verschieben, wenn ich in den komparativen und dialogischen Prozess eintrete.

Ich muss also bereit sein, einen echten Perspektivwechsel zu vollziehen. Das bedeutet nicht, dass ich die Sprache des anderen wie meine Muttersprache lernen und beherrschen muss. Aber ich sollte schon versuchen, sie zu lernen und in ihr zu denken. Schon nach nur leidlichen Kenntnissen in einer fremden Sprache kann man anfangen, in ihr zu denken und zu träumen, wenn man bereit ist, an der Lebensform von Menschen dieser fremden Sprache teilzunehmen und sich ihnen auszusetzen. Entsprechend sollte man bereit sein, an der Lebensform von Menschen anderer Religionen teilzuhaben und sich auch von ihren lebenstragenden Prinzipien affizieren zu lassen. Deshalb ist im Kontext komparativer Theologie Freundschaft über Religionsgrenzen hinweg so hilfreich.

Freundschaft lässt sich allerdings eben so wenig methodisch verordnen wie das Affiziertsein durch die Religion der anderen. Methodisch anleiten kann man aber zu einer Haltung der Gastfreundschaft. Hier geht es darum, der anderen einen Ort in meinem Denken einzuräumen. Bei der Tugend der Gastfreundschaft ist es geboten, der anderen zu ermöglichen, sich bei mir wie zu Hause zu fühlen. Eben diese Haltung lässt sich einüben. Es geht dann darum, die andere in meiner Theologie so zu porträtieren, dass sie sich durch mich richtig verstanden fühlt. Sie sollte den Eindruck gewinnen, dass ich ihre leitenden theologischen Anliegen nachvollziehen und ohne jede Abwertung würdigen kann. Das bedeutet nicht, dass ich mir diese Anliegen zu eigen machen muss. Aber es bedeutet, dass ich mein Denken so umgestalte, dass die andere in ihm sein darf, wie sie ist. Ich sollte sie eben würdigen, wie sie sich selbst versteht und nicht wie sie mir aus der Perspektive meiner Religion erscheint. In der Freundschaft wird eine solche Würdigung der Andersheit der anderen zum tragenden Moment der Beziehung; in der Gastfreundschaft lässt sie sich einüben.

Um der Binnenperspektive der anderen einen Ort in meinem Denken geben zu können, ist es unverzichtbar, mich auch in diese Perspektive einzufühlen, gewissermaßen in diese

**11** Johann Baptist METZ, *Theologie als Theodizee?*, in: Willi OELMÜLLER (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?* Mit Beiträgen von C.-F. Geyer u. a., München 1990, 103–118, hier 103.

**12** Ebd., 105.

**13** Vgl. Klaus VON STOSCH/Muna TATARI (Hg.), *Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in*

*Islam und Christentum*, Paderborn u. a. 2012.

**14** Vgl. Michelle VOSS ROBERTS, *Gendering comparative theology*, in: Francis X. CLOONEY (Hg.), *The new comparative theology. Interreligious insights from the next generation*, London/New York 2010, 109–128, hier 127.

**15** Vgl. ebd., 128.

**16** Vgl. Farid ESACK, *Qur'an, liberation and pluralism. An Islamic perspective of interreligious solidarity against oppression*, Oxford 1997.

**17** Vgl. Paul F. KNITTER, *Introducing theology of religions*, Maryknoll/N.Y. 2004, 217: »One of the moccasins remains our old one. In passing over, part of us stays behind.«

Perspektive einzuschlüpfen, wie Reinhold Bernhardt das ausdrückt.<sup>18</sup> Natürlich ist ein solches Sich-hinein-Versetzen in die theologische Position der anderen äußerst schwierig, und das Ergebnis dieser Tätigkeit ist nicht voraussehbar. Dennoch bleibt sie unverzichtbar, will Komparative Theologie die Bedeutung fremder Überzeugungen angemessen würdigen. Hermeneutisch steht sie dabei vor demselben Problem, vor dem jede apologetische Theologie steht, die sich das Ziel setzt, die eigenen Ansprüche auch über die Grenzen der eigenen Sprachspiele hinaus verständlich machen zu wollen<sup>19</sup> – eine Aufgabe, der sich eine Theologie, die noch von Wahrheit sprechen will, schlechterdings nicht entziehen darf.

Komparative Theologie betreiben heißt also – so eine Formulierung bei Fredericks – herauszugehen aus dem Sessel der eigenen Tradition und in die fremde Welt der anderen hineinzufinden, um sich von den dort gefundenen Wahrheiten verwandeln und bereichern zu lassen.<sup>20</sup> Sich dem anderen auszusetzen und sich in ihn hineinzufühlen, um ihn zu würdigen, bedeutet im Übrigen kein pauschales, auf der Metaebene behauptetes pluralistisches Gleichheitsgebot. »Das Fremde schätzen lernen bedeutet nicht, ihm pauschal Gleichwertigkeit zuzubilligen. Es bedeutet, konkret wahrzunehmen, wie man das mir Wichtige auch anders wichtig nehmen kann, so dass ich meine Weise des Wichtignehmens genauer einordnen und dabei doch zugleich die andere Weise des Wichtignehmens wertschätzen kann.«<sup>21</sup>

Gerade wenn dieses Wichtignehmen des anderen gelingt und man sich über Religionsgrenzen hinweg nahekommst und sich von dem Reichtum der religiösen Tradition des anderen berühren lässt, besteht die Gefahr, die religionsexternen Perspektiven nicht ernst genug zu nehmen. Deswegen scheint mir die Instanz des Dritten für die Komparative Theologie so wichtig zu sein.

#### 2.4 Instanz des Dritten

Bei mutual inklusiven Verstehensprozessen, wie sie auch der Komparativen Theologie eigen sind, besteht die Gefahr der wechselseitigen Verabredung auf eine Stillstellung bestimmter Probleme. Wenn zwei konfessionelle Innenansichten sich an einem Problem abarbeiten, droht die Gefahr, dass sie das Problem auf der Basis gemeinsam geteilter Grundüberzeugungen trivialisieren. An dieser Stelle scheint es mir wichtig zu sein, eine Kontrollinstanz einzuführen, die noch einmal aus einer Außensicht die Ergebnisse des dialogischen Verständigungsprozesses in Frage stellt. Anders als bei einer ausschließlich dialogisch ausgerichteten Theologie würde ich den Versuch einer solchen externen Überprüfung auch als Teil des Bemühens Komparativer Theologie ansehen wollen. Die spannende Frage ist allerdings, wer diese Instanz des Dritten jeweils repräsentieren und in den Prozess wissenschaftlicher Verständigung einbringen kann.

In meiner Konzeption ist die Dritte zunächst einmal die konkrete Dritte, die als Kontrollinstanz auf den Dialog der zwei ersten zu schauen vermag. Sie muss so gewählt sein,

**18** Vgl. Reinhold BERNHARDT, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2005, 164.

**19** Vgl. Klaus von STOSCH, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontinenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, Regensburg 2001, 307-320.

**20** Vgl. James L. FREDERICKS, *Buddhists and Christians*, Maryknoll/ New York 2004, xiif.

**21** Jürgen WERBICK, *Ver-gewisserungen im interreligiösen Feld*, Münster 2011, 190.

**22** Vgl. Elizabeth MCKEOWN, *Inside out and in between. Comparing the comparativists*, in: *Method and theory of in the study of religion* 20 (2008) 259-269, 260, mit Verweis auf Jonathan Z. SMITH, *Relating religion. Essays in the study of religion*, Chicago 2004, 239.

dass sie ein bleibendes Moment der Kritik bei dem bearbeiteten Problem aufrechterhält. Diese Dritte kann deshalb eine Atheistin oder Agnostikerin sein – je nach Gesprächslage ist aber auch einfach eine Angehörige einer dritten religiösen Tradition hinzuzuziehen, wenn diese in der behandelten Frage eine hinreichend verschiedene Grundidee hat und diese mit entsprechend religionskritisch geschulten Argumenten vertreten kann. So kann es beispielsweise schon ein großer Fortschritt sein, wenn eine muslimisch-christliche Verständigung die jüdische Perspektive wach hält und am Gespräch beteiligt. Wichtig ist es jedenfalls, dass Forschungseinrichtungen zur Komparativen Theologie institutionell darauf achten, dass jeweils externe Perspektiven anderer Religionen, aber auch verschiedener Kulturwissenschaften in die dialogischen Prozesse der komparativ arbeitenden Theologen eingespeist werden.

Nur bei einer entsprechenden Sensibilität für die Außenansichten auf das im dialogischen Prozess Erreichte kann sichergestellt werden, dass nicht neue blinde Flecken der über Religionsgrenzen hinweg geteilten Grammatik erkenntnisleitend werden. Nicht umsonst wird deshalb ja auch in der neueren komparatistischen Forschung in anderen Fachbereichen festgestellt, dass schon beim Vergleichen selbst ein dritter Vergleichspunkt helfen kann, um sich vor Einseitigkeiten zu bewahren.<sup>22</sup> Dieser dritte Vergleichspunkt und die Instanz des Dritten meint also keinen privilegierten Standpunkt eines Aufsehers für die Prozesse Komparativer Theologie, der beispielsweise durch einen besonders religionskritischen Philosophen eingenommen wird, auch wenn solche Philosophen in dieser Instanz wichtig sein können. Auch die Religionswissenschaft ist von daher nicht automatisch mit der Instanz des Dritten zu identifizieren, auch wenn sie hier wertvolle Dienste zu leisten vermag.<sup>23</sup> Vielmehr geht es um die Rückbindung der Komparativen Theologie an dialogexterne wissenschaftliche Prozesse, die das jeweils Erreichte je neu kritisch auf die Probe stellen.

Robert C. Neville spricht an dieser Stelle treffend von einer »kritischen Wolke der Zeugen«, die aus sehr unterschiedlichen Ansätzen bestehen und die nur insgesamt die Rolle einer kritischen Begleitung komparativ theologischer Prozesse gewährleisten kann.<sup>24</sup> Letztlich wird man niemals alle Mitglieder dieser »Wolke der Zeugen« zufriedenstellen können.<sup>25</sup> Wichtig ist aber, dass Komparative Theologinnen und Theologen immer neu bereit sind, ihre Ergebnisse je neuen akademischen Infragestellungen anderer Fächer und Religionen auszusetzen und sich an keiner Stelle gegenüber Einsprüchen zu immunisieren versuchen. Darüber hinaus sollte in den komparativen Prozess die aktive Einbeziehung einer für das jeweilige Problem bedeutsamen externen Kontrollinstanz vorgenommen werden.

Die Instanz des Dritten bzw. die »Wolke der Zeugen« sollte dabei nicht nur außerhalb der eigenen Religion gesucht werden, sondern kann auch durch die Vielfalt innerhalb der eigenen Religion repräsentiert werden. Denn nur durch die Beteiligung vieler unterschiedlicher theologischer Ansätze aus den verschiedenen Religionen kann die ganze Vielfalt an Verständigungsmöglichkeiten, aber auch die Begrenztheit und Kontingenz jeder

**23** Insbesondere dann, wenn sich Religionswissenschaft für solche Dienstleistungen anbietet und ihr Know-How entsprechend zur Verfügung stellt. Vgl. etwa als besonders hilfreichen Zugang Wolfram REISS, *Anwendungsorientierte Religionswissenschaft – statt eines Vorwortes*, in: DERS./Ulrike BECHMANN (Hg.), *Anwendungsorientierte Religionswissenschaft Bd. 1*, Marburg 2012, 5–21.

**24** Robert C. NEVILLE, *Philosophische Grundlagen und Methoden der Komparativen Theologie*, in: Reinhold BERNHARDT/Klaus VON STOSCH (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, 35–54, hier 42.

**25** »Deshalb muss man mit einer gewissen Gelassenheit die Begrenztheit des eigenen Zugangs zum Vergleich in Rechnung stellen und sich vom Anspruch freimachen, jedwede Kritik aufnehmen zu können.« (NEVILLE, *Philosophische Grundlagen* [Anm. 24], 43).

erfolgreichen Bemühung verdeutlicht werden. Die Einsicht in die innere Heterogenität der eigenen Glaubensgemeinschaft kann zudem Motor für Verstehensbemühungen im Blick auf fremde Vorstellungen anderer Religionen sein. Und die Erkenntnis von Differenzen in der eigenen Glaubensgemeinschaft kann auch eine Hilfestellung zur Neubewertung von bleibenden Differenzen zwischen den Glaubensgemeinschaften sein.<sup>26</sup>

## 2.5 Rückbindung an die Praxis

Angesichts der Offenheit, mit der sich Komparative Theologie der Heterogenität der eigenen Glaubensgemeinschaft und akademischen Anfragen anderer Disziplinen stellt, braucht sie die Rückbindung an die Glaubenspraxis der je eigenen Glaubensgemeinschaft, um nicht zu einem akademischen Glasperlenspiel religiöser Eliten zu werden. In einer Zeit, in der immer mehr Menschen nur zweifelnd und suchend vom Glauben Zeugnis geben und in der feste Abgrenzungen fraglich werden, ist dieser Rückgriff auf die eigene Glaubenspraxis selbst in die tastende eigene Identitätssuche zurückgeworfen. Wichtig ist einfach nur, dass Theologie nicht einfach aus privatem Interesse von Individuen betrieben wird, sondern in Verantwortung für konkrete Gemeinschaften von Glaubenden und Suchenden. Verständigungen, die in der Komparativen Theologie über Religionsgrenzen hinweg erzielt werden, sind deshalb nur dann von größerem Wert für die Stärkung der Friedenspotenziale von Religionen, wenn die in die Verständigungsprozesse verwickelten Theologinnen und Theologen jeweils in der Praxis ihrer Glaubensgemeinschaft verankert bleiben.

Von daher ist es gut, wenn Komparative Theologie im Rahmen konfessioneller Theologien betrieben wird und die jeweiligen Verständigungsversuche von klar erkennbaren konfessorischen Standpunkten aus entwickelt werden. Denn ein wesentlicher Teil der Arbeit Komparativer Theologie besteht darin, die lebenspraktische Bedeutung religiöser Überzeugungen zu verstehen und Spielräume bei ihrer je neuen Erhandlung auszuloten. Deshalb braucht sie immer wieder den Rückbezug auf die Praxis der verschiedenen religiösen Traditionen bzw. ihrer gebrochenen Formen von Aneignung in der Spätmoderne.

Der vielfältige, lebendige Dialog mit spezifischen Traditionen, Personen und Theologien wird damit als Grundlage und Korrektiv Komparativer Theologie erkennbar. Komparative Theologie ist keine Theologie für den Dialog, sondern aus dem Dialog heraus.<sup>27</sup> Sie ist von daher ein kooperatives Unternehmen, in das es Anhängerinnen und Anhänger anderer Religionen und Weltbilder einzubeziehen gilt.<sup>28</sup> Sie ist nicht auf die Arbeit an Texten oder Ritualen zu beschränken, sondern braucht auch den konkreten Dialog mit Menschen anderer Weltbilder, um einen adäquaten Zugang zur eigenen und fremden Weltbildebene entwickeln zu können.<sup>29</sup> Dabei ist immer wieder der Rückbezug und die Rückbesinnung auf die zentralen Elemente der religiösen Praxis in den verschiedenen Traditionen unerlässlich.

**26** Vgl. Sigrid RETTENBACHER, Grenzen des Sagbaren. Zur Konstruktion von Theologien im Angesicht anderer religiöser Traditionen. Eine Fallstudie, in: SaThZ 14 (2010) 110-124, hier 122.

**27** Es geht also um »a theology of dialogue« statt einer »theology for dialogue« (Michael BARNES, Theology and the Dialogue of Religions, in: The Month 28 [1994] 270-274, 325-330).

**28** Vgl. Keith WARD, Religion and community, Oxford 2000, 339: »Comparative theology is a co-operative enterprise. It is a way of doing theology in which scholars holding different world-views share together in the investigation of concepts of ultimate reality, the final human goal, and the way to achieve it.«

**29** Vgl. KNITTER, Introducing theologies of religions (Anm. 17), 210: »The comparativists want people to avoid working only with books. It's impossible, they say, into a deep

comparison with another tradition without getting to know and appreciate and perhaps love some of the followers of that tradition.« Ich hatte bereits weiter oben darauf hingewiesen, dass insbesondere James Fredericks diesen Aspekt besonders stark macht.

**30** Reinhold BERNHARDT, Komparative Theologie, in: THR 78 (2013) 187-200, hier 190.

**31** Vgl. ebd., 191.

**32** Vgl. ebd., 192.

### 3 Komparative Theologie in der Kritik

Wenigstens stichwortartig will ich zum Abschluss noch einige typische Vorwürfe gegen die Komparative Theologie einer Überprüfung unterziehen. Ich greife dabei nur solche Vorwürfe auf, die ich nicht bereits an anderer Stelle diskutiert habe, um mich nicht zu wiederholen.

#### 3.1 Zum Verhältnis von Theologie der Religionen und Komparativer Theologie

Ein bleibender Anstoß an meinem Zugang zur Komparativen Theologie besteht darin, dass er sich als Alternative zur klassischen Gestalt der Theologie der Religionen versteht. So wirft mir Reinhold Bernhardt etwa eine unangemessen »Planierung des Bodens«<sup>30</sup> vor, die in Widerspruch zu der sonst von mir geforderten epistemischen Demut stehe. Im Übrigen sei es so, dass ich meine Überwindung der Theologie der Religionen auch gar nicht durchhalte, weil sich in meinen Ausführungen sehr wohl eine ganze Reihe von religionstheologischen Elementen fänden. In Wahrheit sei mein Modell deshalb keine Alternative zur Theologie der Religionen, sondern führe sie weiter, insbesondere in meiner Israeltheologie.<sup>31</sup>

An dieser Kritik ist richtig, dass ich von den klassischen fünf Aufgabengebieten der Theologie der Religionen faktisch vier weiterführe. In der Tat denke auch ich darüber nach, in welcher Haltung man anderen Religionen begegnen sollte, und führe somit in gewisser Weise den Diskurs über das praktische Problem der Theologie der Religionen fort. Wenn ich an dieser Stelle beispielsweise die Haltung der Empathie einfordere, handelt es sich allerdings nicht um die unzulässige Eintragung ethischer Forderungen in die Methodologie der Religionstheologie, sondern einfach um ein Erfordernis der Hermeneutik.<sup>32</sup> Religiöse Überzeugungen sind auf so komplexe Weise mit unseren Handlungen verwoben, dass wir sie nur verstehen, wenn wir empathisch mit ihnen umgehen. Damit ist bereits deutlich, wie stark mich auch das hermeneutische Problem der Theologie der Religionen beschäftigt. Auch über das kriteriologische Problem denke ich nach und suche – anders als Bernhardt – sogar nach Wegen zu einer religionsexternen Kriteriologie und lasse eben deshalb den religionstheologischen Inklusivismus hinter mir. Und schließlich will ich mit meiner Komparativen Theologie auch das apologetische Problem bearbeiten, das sich durch die Vielzahl im Widerstreit liegender Geltungsansprüche in der Welt der Religionen stellt. Auf allen vier Ebenen betreibe ich also weiterhin Theologie der Religionen.

Die einzige Frage, die ich für unsinnig halte, ist die Frage nach der heilshaften Wahrheits-erkenntnis durch Religionen. Die Begründung für diese Feststellung will ich hier nicht noch einmal wiederholen, weil ich das bereits zu Beginn dieses Artikels getan habe. Das damit angesprochene dogmatische Problem ist nun aber nicht ein beliebiges Einzelproblem der Religionstheologie, sondern ihre entscheidende Grundlage. Denn die zentrale Aufgabe der Religionstheologie ist doch gerade die Frage nach der Wahrheit der anderen Religionen. Fast alle anderen genannten Themenfelder betreffen ja beispielsweise auch die Religionswissenschaft, und doch käme niemand auf die Idee, Religionswissenschaftlern vorzuwerfen, dass sie heimlich Religionstheologie betreiben. Um praktische, hermeneutische und kriteriologische Fragen im Blick auf Religionen zu stellen, braucht es noch keine Theologie. Und die Bearbeitung der apologetischen Frage ist erst dann als Religionstheologie zu bezeichnen, wenn sie mit Hilfe von spezifisch religionstheologischen Überlegungen Apologetik betreibt. Sonst ist Apologetik ja erst einmal Auftrag der Fundamentaltheologie und kann auch ohne religionstheologische Hypothesen betrieben werden. Ich tue das übrigens in einem Großteil meiner Bücher sehr ausführlich, sodass ich einigermäßen ratlos

bin, wie man mir vorwerfen kann, dass in meiner Komparativen Theologie Apologetik nur als »Konglomerat von polemischer Verzerrung« in den Blick kommt.<sup>33</sup>

Im Blick auf das Verhältnis von Theologie der Religionen und Komparativer Theologie vertrete ich weiterhin die Auffassung, dass man erst dann von einer Theologie der Religionen sprechen sollte, wenn das dogmatische Problem aufgeworfen wird und gefragt wird, welche Religion, wieviel heilshafte Wahrheitserkenntnis vermittelt. Ich selbst möchte zwar weiterhin die Wahrheitsfrage stellen, aber eben nicht bezogen auf Religionen als Ganze, sondern im Blick auf Einzelfragen. So erkenne ich die Schönheit Gottes in der Rezitation des Korans und erkenne die damit verbundenen Geltungsansprüche an, ohne dadurch festzulegen, ob der Koran das Wort Gottes ist oder nicht. Und ich lehne strikt die Idee ab, dass es wahr sein könnte, dass Jesus nicht am Kreuz gestorben ist, auch wenn ein bestimmter Koranvers das zu insinuieren scheint. Meine Theologie ist so voller normativer Urteile, dass ich nicht nachvollziehen kann, wie Reinhold Bernhardt auf die Idee kommt, dass es in meiner Komparativen Theologie nie zu Urteilen kommt und ich immer beim Vergleich stehen bleibe.<sup>34</sup> Ich verzichte lediglich auf Beurteilungen der Religionen insgesamt.

### 3.2 Braucht es eine theologische Begründung Komparativer Theologie?

Ulrich Winkler behauptet weiterhin hartnäckig, dass die Komparative Theologie eine religionstheologische Begründung braucht, um begründen zu können, dass man sich mit einer empathischen Hermeneutik auf andere Religionen zubewegen sollte.<sup>35</sup> Er favorisiert dabei offenkundig eine pluralistische Theologie der Religionen und will diese als Basismodell der Komparativen Theologie verwenden. Auch Moritz Fischer sieht die große Schwäche meines Ansatzes darin, dass ich meine Analysemethodik zu sehr in der Philosophie und zu wenig in christlich-theologischer Tradition begründe.<sup>36</sup>

Dagegen scheint es mir offensichtlich zu sein, dass sich eine offene, empathische und lernbereite Haltung im Blick auf andere Religionen auch ohne theologische Überlegungen begründen lässt. Hier genügt die innerhalb von vielen hermeneutischen Modellen begründbare Einsicht, dass man niemals die Wahrheit ganz erkennen kann und die eigene Wahrheitserkenntnis durch jede mitmenschliche Begegnung wachsen kann. Eben deshalb tritt die Theologie mit jeder anderen Wissenschaft in Kontakt und sondiert, ob sie von ihr lernen kann. Entsprechend sollte sie auch die Theologien anderer Religionen ernst nehmen und an sich heranlassen. Um Komparative Theologie zu betreiben, brauche ich also nicht die Vorannahme, dass im Islam mehr Wahrheit zu finden ist als bei Nietzsche oder in der Physik. Mir geht es nur darum, dass Theologinnen und Theologen endlich auch die anderen Religionen als Herausforderung ernst nehmen – wie sie es im Blick auf andere Wissenschaften und Wirklichkeitszugänge schon lange tun.

**33** Friedmann EISSLER, *Komparative Theologie. Eine Alternative zu bisherigen religionstheologischen Konzepten*, in: *Materialdienst der EZW* 74 (2011) 449-455, hier 451. Wenn Eißler dann im weiteren Verlauf allerdings bei mir die Klarheit vermisst, »dass eine andere Religion – doch wohl in ihrem Wahrheitsanspruch – nicht anerkannt werden kann, ohne dass man die eigene verlässt, was man üblicherweise als Konversion be-

zeichnet« (ebd., 453), wird deutlich, dass er meine Position nicht so recht wahrnehmen will. Ich würde eben behaupten, dass es den Wahrheitsanspruch der anderen Religion als ganzer gar nicht gibt. Und die Wahrheitsansprüche, die mir in theologischen Theorien anderer Religionen begegnen, sind keineswegs immer mit denen meiner eigenen Theologie im Widerspruch. Manchmal kann ich sogar von ihnen lernen.

**34** Vgl. BERNHARDT, *Komparative Theologie* (Anm. 30), 193.

**35** Vgl. zuletzt Ulrich WINKLER, *Debating Muslim-Christian Comparative Theology. An introduction*, in: DERS., *Comparative theology* (Anm. 5), 7-10.

**36** Vgl. Moritz FISCHER, *Komparative Theologie: Alternative zur pluralistischen Religionstheologie?*, in: *Interkulturelle Theologie* 39 (2013) 99-115, 113.

Anders stellt sich die Lage nur dann dar, wenn sich aus der Selbstbeschreibung der eigenen Religionen bereits Aussagen über eine andere Religion ergeben. Das scheint mir in der Perspektive der christlichen Theologie aber nur im Blick auf das Judentum der Fall zu sein, so dass ich eine spezielle Israeltheologie für wichtig und sinnvoll halte. Eine solche aus der christlichen Dogmatik abgeleitete Theologie ist aber nicht zu verwechseln mit einer allgemeinen Theologie der Religionen.

### 3.3 Jenseits von Inklusivismus und Pluralismus?

Zunächst einmal will ich wenigstens kurz festhalten, dass mir weiterhin ungefähr gleich oft vorgeworfen wird, dass es sich bei meiner Version einer Komparativen Theologie eigentlich um eine verkappte Version des Inklusivismus handelt, wie mir vorgeworfen wird, dass ich ein verkappter Pluralist sei. Wenn mir jetzt auch Friedhelm Eißler wie schon vorher Helmut Hoving und Karlheinz Menke vorwirft, dass ich durch meine Wittgensteinrezeption in einen relativistischen Pluralismus abgleite<sup>37</sup>, kann ich nur daran erinnern, dass die immer bestehende Sprachspielabhängigkeit und Relativität der Bedeutung nicht dazu führt, dass Geltungsansprüche obsolet werden. Nur weil ich einsehe, dass ich nur innerhalb von Sprachspielen erkennen kann, dass Barack Obama der erste schwarze Präsident der USA war, bedeutet das nicht, dass ich die Geltung dieses Satzes ernsthaft bezweifle. Gerne will ich in Zukunft vorsichtiger mit der Rede von Wahrheits- oder Unbedingtheitsansprüchen sein – schon allein deshalb, weil ich lieber davon spreche, dass wir von Gottes Wahrheit beansprucht sind, als zu sagen, dass wir sie beanspruchen. Aber zu denken, dass die Preisgabe eines Bedeutungsplatonismus in den Relativismus führt, scheint mir wenig überzeugend.<sup>38</sup>

Nicht ganz von der Hand zu weisen ist dagegen die Behauptung, dass auch ich aus einem Inklusivismus der Denkstruktur nicht herausfinde. Allerdings ist gerade meine Suche nach einer religionsexternen Kriteriologie die Gewähr dafür, dass aus dieser hermeneutischen Tatsache kein religionstheologischer Inklusivismus folgt. Mein Blick auf die regulative und lebenspraktische Verankerung religiöser Überzeugungen eröffnet zudem die Möglichkeit, auch angesichts von offensichtlichen Gegensätzen auf der kognitiv-propositionalen Ebene nach tiefer liegenden Konvergenzen zu suchen. Auf diese Weise kann eine begründete Anerkennung von Alterität gewährleistet werden, die gleichwohl nicht auf einer religions-theologischen Vereinnahmung beruht. Wenn Thomas Schärtl und Thomas Fernet-Ponse mich darauf aufmerksam machen, dass ich auch dann noch mit Hilfe meiner Kriterien urteile, wenn ich Kriterien durch den Dialog hindurch entwickle und mich auf die Suche nach funktionalen Äquivalenzen mache<sup>39</sup>, so sei dies zugestanden. Allerdings folgt daraus mitnichten, dass ich Theologie nur mit angezogener Handbremse betreiben kann.<sup>40</sup> Denn das Eigene ist hier kein statischer Begriff und schon gar kein theologisch aufgeladener. Er

**37** Vgl. EISSLER, *Komparative Theologie* (Anm. 33), 453.

**38** Vgl. zur ausführlicheren Begründung Klaus VON STOSCH, *Streitfall Komparative Theologie. Eine Erwiderung auf Karl-Heinz Menke*, in: *IkaZ* 44 (2015) 658–666.

**39** Thomas FERNET-PONSE, *Komparative Theologie und/ oder interkulturelle Theologie? Versuch einer Verortung*, in: *ZMR* 96 (2012) 226–240, hier 232; Thomas SCHÄRTL, *Rez. zu von Stosch: Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz*, in: *ThRv* 100 (2004) 42–50.

**40** Vgl. FISCHER, *Komparative Theologie* (Anm. 36), 114.

kennzeichnet lediglich die Tatsache, dass ich im Sinne des konzeptuellen Egozentrismus Nicholas Reschers eben keine anderen Kriterien habe, als diejenigen, die mir nach reiflicher Erklärung als die besten erscheinen.<sup>41</sup> Hier scheint es mir für die Komparative Theologie einfach nur wichtig zu sein, nicht die Kriterien der eigenen Religion zur Grundlage der komparativen Hermeneutik zu machen, weil sonst die Andersheit der anderen Religion nur als negative Abweichung in den Blick kommen kann.

Thomas Fornet-Ponse meint mir an dieser Stelle Eurozentrismus vorwerfen zu müssen und empfiehlt der Komparativen Theologie eine interkulturelle Verflüssigung ihrer Rationalitätsstandards.<sup>42</sup> Ich befürchte allerdings, dass die Rede von dem westlich geprägten Rationalitätsverständnis, das wir anderen Kulturen nicht aufdrängen dürfen, zu einer gefährlichen Infragestellung der Grundwerte unserer freiheitlich demokratischen Grundordnung führt. In Zeiten des grassierenden Rechtspopulismus lasse ich mir dann lieber Eurozentrismus vorwerfen als die emanzipatorischen Potenziale der Aufklärung wegzurelativieren. Als Mitglied einer Universität in Europa erwarte ich von universitärer Theologie aller Religionen, dass sie sich so artikuliert, dass sie die an Universitäten in allen Fächern beachteten Diskursregeln und Rationalitätsstandards anerkennt. Das scheint mir auch notwendig zu sein, wenn Theologie Wissenschaft sein will. Und ich jedenfalls verstehe Theologie und ebenso Komparative Theologie als Wissenschaft.<sup>43</sup> Natürlich wird Theologie auch in einem advokatorischen Sinne Weltdeutungen zu rekonstruieren versuchen, die sich nicht im System der Wissenschaft artikulieren. Allerdings darf sie dabei die ihr aufgegebenen Rationalitätsstandards nicht aufgeben. Sonst verdient sie nicht mehr den Namen Theologie. ♦

---

**41** Vgl. Nicholas RESCHER, *Rationalität. Eine philosophische Untersuchung über das Wesen und die Rechtfertigung von Vernunft*, Würzburg 1993, 160ff.

**42** Vgl. FORNET-PONSE, *Komparative Theologie* (Anm. 39), 233.

**43** Vgl. zur näheren Erläuterung Klaus VON STOSCH, *Theologie als Wissenschaft*, in: *ET-Studies* 7 (2016) 3-26.

---